

FE Y RAZÓN EN LA GNOSEOLOGÍA DE ESCOTO ERIÚGENA

MARÍA JESÚS SOTO

Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra

Faith and reason in the gnoseology of Scotus Eriugena

In the IX century, Eriugena's thought constituted an important point in the meeting between faith and reason. Scotus attempted a synthesis of Greek thought and Christianity. Christian thought in the first centuries tackles the problem of establishing an adequate relationship between human thought and revealed knowledge. Does believing constitute acceptance of a truth while renouncing the use of man's highest faculty, that is, his intelligence? Scotus emphasised, in this context, the cognitive aspect of faith by establishing the unity of faith and rational knowledge by reason of the identity of its object: God or the Absolute.

Introducción

En el capítulo IV de la Encíclica *Fides et Ratio*, Juan Pablo II señala aquellas etapas que pueden considerarse como más significativas –a lo largo de la historia– en el encuentro de la fe y la razón¹. Subraya ahí el hecho que constituye sin duda el inicio de tal encuentro, a saber, la discusión que San Pablo mantuvo en Atenas “con algunos filósofos epicúreos y estoicos”². Este diálogo –explica Juan Pablo II– no fue casual, y ello en la medida en que la radical novedad y originalidad que suponía el mensaje del cristianismo debía ser expresado de acuerdo con el bagaje conceptual con el que entonces contaba la razón humana en orden a su natural intento de dar una explicación cabal de la realidad, del universo y del sentido último de la vida humana en el orbe de lo real. En otras palabras, la expresión de la fe –del contenido

1. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et Ratio*, esp. nn. 36-42.

2. *Ibid.*, n. 36; cfr. Hch 17, 18.

mismo de la fe— no podía sino recurrir al lenguaje de la razón para que fuese posible que ese contenido llegase a integrar lo que debía constituirse como cultura cristiana: “... se inició así un camino que —escribe Juan Pablo II—, abandonando las tradiciones antiguas particulares, se abría a un proceso más conforme a las exigencias de la razón universal. El objetivo que dicho proceso buscaba era la conciencia crítica de aquello en lo que se creía”³. Bajo este propósito y posteriormente, los Padres de la Iglesia comenzaron un fecundo diálogo con los filósofos antiguos, especialmente —en este primer periodo— con la filosofía platónica y neoplatónica.

Como es sabido, y es señalado a su vez en la *Fides et Ratio*, “en esta obra de cristianización del pensamiento platónico y neoplatónico, merecen una mención particular los Padres Capadocios, Dionisio el Areopagita y, sobre todo, San Agustín”⁴. Pues bien, justamente desde la base agustiniana y desde el estudio y el comentario de la obra del Pseudo-Dionisio Areopagita, Escoto Eriúgena supone ya en el siglo IX un momento fundamental, un hito decisivo, en esta historia del encuentro —en la cultura occidental— de la fe y la razón⁵. En lo sucesivo se pretende exponer las tesis principales de la comprensión eriugeniana, siguiendo el comentario de algunos textos de su obra y atendiendo al análisis que ha presentando la investigación bibliográfica en la última parte de este siglo.

Interpretación

A mediados del presente siglo, parecía no haber alternativa entre las interpretaciones sobre Escoto Eriúgena en lo que se refiere al tema de la relación entre la fe y la razón: o bien se le consideraba como místico, desde su doctrina de la *vera religio*, o bien era catalogado como racionalista estricto a partir de su concepción de la *vera philosophia*⁶. Ya incluso antes, como es sabido, la obra de C. Albanese —publicada en 1929— contribuyó decididamente a la consideración de un Eriúgena racionalista absoluto, precursor de los modernos racionalismos, prefigurador

3. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et Ratio*, n. 36.

4. *Ibid.*, 37.

5. Cfr. BEIERWALTES, W., “Eriugena. Aspekte seiner Philosophie”, en *Denkes des Einen*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1985, esp. pp. 336-339, donde establece que Eriúgena no se basa, sin más, en San Agustín y en Dionisio Areopagita, sino que articuló su propia y original síntesis a partir de la interpretación y continuación ulterior de estos autores.

6. Cfr. CORSINI, U., “Su alcuni testi di Giovanni Scoto Eriugena. Rationalismo o misticismo?”, *Atti della Accademia Roveretana degli Agiati*, 202, ser. V, vol. II, Rovereto 1953, pp. 1-15.

del idealismo hegeliano y figura señera del panteísmo medieval⁷. O, como más recientemente ha expresado B. Russell: "... era irlandés, neoplatónico, profundo estudioso del griego, pelagiano, panteísta [...]. Ponía la razón por encima de la fe y no tenía en cuenta la autoridad de los eclesiásticos"⁸.

El filósofo irlandés ha sido, de hecho, objeto de las más variadas interpretaciones: panteísta, monista, místico, racionalista, agnóstico, precursor de la filosofía moderna y del idealismo, pero también ligado a la mejor tradición patrística, que, por su medio, alcanza a la filosofía escolástica⁹. Y es que no se puede negar a su vez que el propio Eriúgena ofrece en su obra escrita elementos suficientes para dar pie a esta diversidad de opiniones, y ello hasta el punto de que se ha optado en ocasiones por resumir su pensamiento como "dialéctica de las antinomias"¹⁰.

La lectura atenta de su obra y la sucesiva investigación de su pensamiento han ido poniendo cada vez más de manifiesto que, en realidad, Eriúgena supone una síntesis del pensamiento griego y del cristianismo, que ha intentado reunir los motivos fundamentales del misticismo y del racionalismo, cerrándose a todo intento de sistema que elimine o haga prevalecer un elemento sobre el otro¹¹. En efecto, como para todo filósofo cristiano, el interés fundamental de Eriúgena radica en la búsqueda del conocimiento de Dios como origen y como fin. En este conocimiento de la realidad suprema, se resume la entera tarea preparatoria que supone el lenguaje y el razonamiento filosófico y desde ahí ha de juzgarse todo el valor –o disvalor– del conocimiento humano del mundo, pero también del conocimiento que la persona tiene de sí misma. En este sentido y como resulta conocido, el benedictino M. Capuyns ha puesto de manifiesto que Eriúgena se inspira profundamente

7. Para una exposición sintética de las diversas interpretaciones sobre Escoto Eriúgena, resulta imprescindible consultar el libro de ALLEGRO, C., *Giovanni Scoto Eriugena*, I, Città Nuova Editrice, Roma 1975, pp. 50 y ss. Para la discusión de la obra de C. Albanese, OTTAVIANO, C., "La scuola attualista e Scoto Eriugena", *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 28 (1936), pp. 142-151; MILLOSEVICH, F., "Giovanni Scoto Eriugena ed il significato del suo pensiero", *Sophia*, 6 (1938), pp. 531-534, 7 (1939), pp. 163-171; MAZZANTINI, C., *La filosofia di G. Scoto Eriugena*, Università degli Studi di Torino, Torino 1964.

8. RUSSELL, B., *Historia de la filosofía occidental*, Espasa-Calpe, Austral (Pensamiento), Madrid 1994, vol. II, p. 23.

9. GILSON, E., ha explicado la unidad de fe y razón en nuestro autor en su obra *La philosophie au Moyen Âge*, Vrin, Paris 1952.

10. Cfr. LÓPEZ SILANIS, R., "La dialéctica de las antinomias y la teofanía en el conocimiento de Dios", Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Gregoriana, 1965; del mismo autor: "Paradojas del conocimiento de Dios en Escoto Eriúgena", *Pensamiento*, 23 (1967), pp. 21-49.

11. Cfr. CORSINI, U., "Su alcuni testi di Giovanni Scoto Eriugena. Razionalismo o misticismo?", art. cit., pp. 3-5. Dentro de los estudios actuales, se ofrece como una clave la obra de BEIERWALTES, W., *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, V, Klostermann, Frankfurt a. M. 1994.

en el pensamiento de la tradición de los Padres, pretendiendo presentar la doctrina cristiana en un escenario neoplatónico; distinguiéndose en él el influjo de San Agustín y el de los Padres Griegos. Eriúgena –sostiene este último autor– no es panteísta o monista, es un filósofo cristiano, que no subordina la Escritura a la razón, sino que recurre al racionalismo griego como elemento conceptual para explicar el cristianismo en su propio contexto filosófico, que es el neoplatonismo¹².

En este último sentido, la explicación de S. Vanni Rovighi ofrece, a mi juicio, una clave para la comprensión de la relación entre la fe y la razón en el autor que nos ocupa. Así, puede sostenerse que Eriúgena, siguiendo la inspiración de toda la teología católica, se propone explicar, aclarar, comprender, en la medida que ello es posible para la razón humana, el dato revelado. Para cumplir esta tarea, debe adoptar conceptos racionales, y adoptará aquellos que posee, esto es, los de la tradición filosófica que conoce y a la que pertenece. Se puede entonces hablar de un *racionalismo* en él, en el sentido de un gran *optimismo* en la capacidad de la razón¹³. En una palabra, Eriúgena sostiene que la razón puede hacer comprensible a la persona humana todo aquello que la Revelación enseña; lo cual no supone en él, en momento alguno, una racionalización de la fe al estilo de los panteísmos modernos o del idealismo contemporáneo¹⁴. En lo sucesivo resumiremos algunas tesis eriugenianas que, desde su gnoseología, muestran el enclave de su pensamiento dentro de la tradición de la filosofía cristiana a la que se refiere la Encíclica *Fides et Ratio*; así como su inserción dentro de la llamada general de la Encíclica a que “la fe y la filosofía recuperen la unidad profunda que les hace capaces de ser coherentes con su naturaleza en el respeto de la recíproca autonomía. A la parresía de la fe debe corresponder la audacia de la razón”¹⁵.

12. Por su parte, BEIERWALTES, W., en “Eriugena. Aspekte seiner Philosophie”, op. cit., ha recordado que es difícil valorar la cuestión acerca de si Escoto Eriúgena habría tenido un conocimiento directo e inmediato de los textos y de las fuentes del Neoplatonismo griego; cfr. del mismo autor: “Marginalien su Eriugenas ‘Platonismus’”, en *Ergänzungsband d. Jb. F. Antik und Christentum*, 10, Münster 1983, pp. 64-74 (Festschrift H. Dörrie); ver asimismo: TECHERT, M., “Le platinisme dans le système de Jean Scot Érigène”, *Revue Néoscholastique de Philosophie*, 28 (1927), pp. 28-68.

13. Cfr. entre otros títulos de la misma autora: “Umanesimo medioevale”, *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 44 (1952), pp. 289-300, en la p. 293 inserta claramente a Eriúgena en la tradición del neoplatonismo cristiano.

14. Sobre la interpretación de Escoto Eriúgena como el “Hegel del siglo IX”, cfr. BEIERWALTES, W., “Eriugena. Aspekte seines Denkens”, op. cit., pp. 365-366, y la bibliografía allí citada.

15. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et Ratio*, n. 48.

La clave gnoseológica

Como ha señalado G. Allegro, la cultura y la civilización medievales se mueven —desde san Agustín— en la compleja y, en cierto modo, desconcertante dialéctica propia del mensaje cristiano; la cual, en términos de conocimiento, se centra en la fórmula paulina: *videmus nunc per speculum et in aenigmate, tunc autem facie ad faciem* (Cor., 13, 2). Esta fórmula expresa el motor de la gnoseología medieval y manifiesta el carácter del pensar cristiano que, junto a lo que supone la teofanía de Cristo, enseña la unión de lo divino y lo humano y concibe la historia humana como el explicarse de la acción divina en la realidad del cosmos¹⁶. Tal consideración representa el vértice de la especulación eriugeniana y significa en su obra, asimismo, la conjunción de Dionisio Areopagita y San Agustín¹⁷.

Desde esta perspectiva, W. Beierwaltes ha señalado en nuestros días que su obra fundamental, el *Periphyseon* o *De divisione naturae*, significa exactamente el interés especulativo de Escoto Eriúgena; el cual se resume en el interés de fundamentar argumentativa y racionalmente la verdad de la *doctrina christiana*¹⁸. En este sentido, Eriúgena no cuestiona la existencia del Fundamento o del Absoluto, antes bien, partiendo de Él, del origen, pasa a explicar la estructura y el sentido del mundo y de la actividad humana en él como una *explicatio* del primer origen: *teophania* es el término que resume su metafísica, pero también es la noción que sintetiza su teoría del conocimiento humano sobre el Absoluto¹⁹; de ahí la distinción establecida entre la consideración de la naturaleza en la eternidad del Verbo, y su consideración desde la temporalidad que constituye el mundo creado²⁰.

En este contexto, Escoto Eriúgena se ha esforzado de un modo decisivo por subrayar el aspecto cognoscitivo de la fe. En efecto, en el ámbito del pensamiento griego con el que dialoga el filósofo irlandés, la fi-

16. Cfr. ALLEGRO, C., op. cit., p. 62.

17. Se trata además esta de una consideración que aleja a Eriúgena de las *teosofías* idealistas, según las cuales la historia es el resultado de la autoconstitución del Absoluto en lo finito, mediante y a través del proceso temporal.

18. Cfr. BEIERWALTES, W., *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, op. cit., Prólogo, p. 7.

19. La metafísica eriugeniana del *Periphyseon* subraya la ausencia de ese proceso temporal en las acciones divinas *ad intra*. De ahí su distinción entre: *tempora secularia* o *temporalitas mundo*, y *tempora aeterna*; haciendo claramente referencia este último término a la ausencia de temporalidad propiamente dicha en lo que Eriúgena determina como “autoconstitución” del Absoluto. Cfr. *Periphyseon*, Lib. II, pp. 72-73, ed. crítica de Sheldon, I. P. y Williams (con la colaboración de Bieler, L.), en *Scriptores Latini Hiberniae*, vols. VII, IX y XI, Dublin 1968, 1972, 1981 (Libs. I-III); Libs. IV-V: *Joannis Scoti Opera, Patrologiae Latinae*, Ed. Migne, PL, tomo 122, H. J. Floss, Paris 1853.

20. *Periphyseon*, Lib. III, p. 76 (PL 640 D): “Sed quia una eademque rerum Natura aliter consideratur in aeternitate Verbi, aliter in temporalitate constitui mundo”.

lososofía se presentaba –ya en Platón– como búsqueda de la verdad, esto es, de Dios y del hombre, dentro del, por así decir, *maremagnum* de las confusiones y de las pasiones humanas. Eriúgena, como filósofo cristiano, se encontró ante el dilema que suponía el discurso de la fe o el discurso de la razón. La filosofía griega no había tenido este problema, pues en el propio Platón, la creencia (*pístis*) era el género más bajo de conocimiento. Pero el cristianismo había dado al hombre este nuevo instrumento de verdad, la fe, implícita en la misma Revelación, que no podía ya parangonarse en modo alguno con la noción griega de *creencia*. Aceptar el contenido de la fe podía entonces significar el abandono del instrumento del cual está dotado naturalmente el ser humano en su labor de desvelar el sentido último de la realidad, la razón. El dilema entre fe y razón fue grande para los pensadores cristianos: como cristianos, no podían dejar la fe; como seres humanos, no podían renunciar a elemento racional que constituye su propia esencia²¹.

Ante ese dilema, Eriúgena, recogiendo la síntesis agustiniana, establece decididamente la unidad de fe y conocimiento racional, en razón de la identidad de su objeto: Dios o el Absoluto: “¿Qué otra cosa es tratar de la verdadera filosofía, sino [tratar] de la verdadera religión, la cual versa sobre la máxima y principal causa de todas las cosas, Dios? [...] Se concluye pues que la verdadera filosofía es la verdadera religión, o, viceversa, que la verdadera religión es la verdadera filosofía”²². Tal unidad se revela en su obra como una amplia conquista cognoscitiva²³, en el sentido de que considera que no basta, sin más, la verdad contenida en la Revelación, objeto de la fe, antes bien, se hace necesario –dada la esencial constitución racional humana– una, por así decirlo, ulterior conquista de la verdad, una expresión racional de la misma, que es tarea propia del filosofar. Así, si por un lado es cierto en Eriúgena que no es posible un ejercicio autónomo de la razón: “Aquello que no podemos probar con la autoridad de la Escritura ni con la de los Padres, no debemos acogerlo como doctrina segura con respecto a la naturaleza; sería de hecho algo temerario”²⁴; por otro lado, no es menos cierto que la autoridad de la Escritura no podría ser reconocida como tal por el ser humano si no es en relación a una *ratio*. La argumentación eriugeniana al respecto consiste en insistir en la fuerza y en el valor de la razón (la cual *imperat, edocet, invitat atque coartat*²⁵), y, a la vez, en señalar que, de hecho, la felicidad humana no

21. Cfr. ALLEGRO, C., op. cit., p. 62.

22. *De Praedestinatione*, (PL, 122, 357-358).

23. Cfr. DAL PRA, M., *Scoto Eriugena*, Fratelli Bocca Editore, Milano 1951, pp. 67 y ss.

24. *Periphyseon*, Lib. IV, (PL 762 C); cfr. id., Lib. III, p. 262 (PL 723 A)..

25. Cfr. *Periphyseon*, Lib. I, (PL 480 A).

consiste sino en el conocimiento de la verdad, siendo su miseria la ignorancia de la misma: “No hay muerte peor que la ignorancia de la verdad, ninguna vorágine es más profunda que la de dar aprobación a cosas falsas como si fuesen verdaderas, lo cual es propio del error”²⁶.

La *ratio* cumple aquí justamente su papel: se presenta como exigencia de justificación de la fe, como mediación para hallar el fundamento racional de la fe. El contenido de la fe es anterior, y se presenta entonces como preparación para el conocimiento. La fe cumple desde ahí el papel de una acción que, activando al entendimiento, le empuja a la comprensión, cuyo ejercicio inquisitorio debe descansar al final en la contemplación, propia del *intellectus* o tercer grado de conocimiento. La *ratio* es así una mediación cognoscitiva en orden a la contemplación del objeto de la fe y en esa misma medida no puede ser autónoma con respecto de la misma. La *ratio* se mueve en Eriúgena en el contexto de la fe, en el sentido de que —ha escrito Dal Pra— “la búsqueda racional es para él elemento integrante del quehacer religioso; dedicarse a tal investigación significa concretar la propia *pietas*”²⁷. La inquisición que supone la razón no es así un *plus* que se añada a la fe, sino que Eriúgena le atribuye una importancia decisiva en orden a la felicidad última de la persona. Sólo en este sentido puede entenderse, a mi juicio, la siguiente afirmación: *Nemo intrat in celo nisi per philosophiam*²⁸, y no en el sentido de la ulterior racionalización spinozista.

A su vez, la mediación cognoscitiva que supone el ejercicio de la razón, obtiene su acabamiento en la exteriorización del pensamiento, esto es, en el lenguaje. El lenguaje como exteriorización del pensamiento es la *vox* exterior que expresa la *vox* interior (*verbum, animus*). La palabra interior y la palabra exterior se corresponden aquí con el binomio oculto-manifiesto, o invisible-visible. La palabra expresada es interpretativa o mediadora del espíritu: “Es entonces la voz intérprete del alma. Pues todo lo que con anterioridad el alma piensa y ordena de modo invisible, lo profiere mediante la voz sensible”²⁹.

En analogía con la encarnación de la Palabra de Dios, en la que el Dios invisible e inaccesible se manifiesta, mediante las palabras huma-

26. *Periphyseon*, Lib. III, p. 98 (PL 650 A).

27. DAL PRA, M., op. cit., p. 97.

28. *Annotationes in Marcianum Capella*, 57, 15. Ed. de B. Hauréau, “Le commentaire de J.S.E. sur Martianus Capella”, en *Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibliothèque impériale*, Paris 1862, XX, 2.

29. Jean Scot, *Commentaire sur l’Evangile de Jean*, Introduction, texte critique, traduction, notes et index de JEAUNEAU, E., *Sources Chrétiennes*, 180, Cerf, Paris 1972, Lib. I, XX-VII, 72-74. (PL 304 B). Cfr. BEIERWALTES, W., “Zu Augustins Metaphysik der Sprache”, *Augustinian Studies*, 2 (1971), pp. 179-195, la referencia a San Agustín: *Sermo* 288, *De voce et verbo* (PL 38, 1302-1308); *Periphyseon*, Lib. III, p. 58 (PL 633 B).

nas el pensamiento se hace comprensible fuera de sí mismo. Pero, como ha señalado W. Beierwaltes, tal exteriorización no supone nunca en el pensar erigeniano una separación de lo exterior y lo interior; antes bien, la posibilidad misma de la expresión de la verdad en el lenguaje supone que éste permanezca unido al pensamiento interior que lo ha generado: “*Visibilium interpretationem in invisibilium intellectuum uniformitatem resolvit*”³⁰.

En este proceso explicativo, Eriúgena avanza decididamente en el camino del conocimiento humano, centrándose posteriormente en el propio sujeto del conocimiento, esto es, en el pensamiento interior. Es en efecto su antropología de la persona como *imago Dei* la que en última instancia permite comprender el valor del esfuerzo de la razón en la conquista de la verdad y del conocimiento del Absoluto. Efectivamente, desde su doctrina de la iluminación y del *intellectus* como máximo grado de conocimiento, advierte que el conocimiento humano de la verdad, así como su expresión, no es posible sino porque el alma humana se halla radicalmente fundada en Dios o el Absoluto. Basándose en Mateo, 10, 20³¹, advierte que el hombre, desde su radicación en la fe, no pronuncia ni piensa sino aquello que Dios mismo —el Espíritu— dice a través de él. Dios aparece así como la luz del mundo inteligible que se hace comprensible a través de un conocer humano iluminado: “Así como el aire, que no luce por sí mismo y al que se le ha atribuido el nombre de tinieblas, es capaz de recibir la luz del sol, así nuestra naturaleza que, considerada en sí misma, es una sustancia de tinieblas, es, sin embargo, capaz de recibir la luz de la sabiduría. Pero el aire, cuando participa de los rayos del sol, no luce por sí mismo; es el esplendor lo que se manifiesta en él, de tal modo que, sin perder la oscuridad de su naturaleza, recibe una luz que viene de fuera. Lo mismo ocurre con nuestra naturaleza dotada de razón: cuando posee la presencia del Verbo de Dios, conoce las realidades inteligibles y a Dios mismo, no por sus propias fuerzas, sino gracias a la luz divina”³². En otras palabras, su comprensión del conocimiento humano se halla íntimamente relacionada a la comprensión de la propia religiosidad de la persona humana³³.

30. Cfr. BEIERWALTES, W., “Sprache und Sache. Reflexionem zu Eriugenas Einschätzung von Leistung und Funktion der Sprache”, *Eriugena. Grundzüge...*, op. cit., p. 59.

31. *Periphyseon*, Lib. I, p. 76 (PL 522 B): “Non vos estis qui amatis, qui videtis, qui movetis, sed spiritus patris qui loquitur in vobis veritatem de me [...]”.

32. *Homilia in Prologum S. Evangelium secundum Joannem*, Introducción, texto y notas de JEAUNEAU, E., *Sources Chrétiennes*, 151, Cerf, Paris 1969, XIII (PL 290 C-290 D).

33. Cfr. KIJEWSKA, A., “The Eriugenian Concept of Theology. John the Evangelist as the Model Theologian”, en *Johannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutics* (eds. VAN RIEL, G., STEEL, C., McEVoy, J.), University Press, Lovaina 1996, pp. 173-193.

Desde esta perspectiva, cabe entender que la presencia de Dios en el alma es justamente aquello que hace al ser humano capaz de conocer a Dios. Ello se hace máximamente manifiesto cuando el ser humano se conoce a sí mismo: en el acto de autoconocimiento, el hombre no se encuentra a sí mismo, sino al Absoluto³⁴. El conocimiento de sí aparece entonces como inseparable del conocimiento del Absoluto; en Eriúgena, este proceso cognoscitivo se cumple en forma de círculo: el intelecto divino posibilita el inicio del autoconocimiento humano, pero éste adquiere su cabal cumplimiento en el conocimiento de Dios. Se completa así el retorno de todo lo condicionado y lo finito a su principio trascendente: se trata de la *teophania* del *exitus* y del *reditus*. Dios se presenta entonces como sujeto y objeto de la búsqueda de su propia verdad que supone el conocer humano: cuando se encuentra, no se halla al sujeto que busca, sino a lo buscado: “*Nam si invenitur, non ipse, qui quaerit, sed ipse qui quaeritur, et qui est lux mentium invenit*”³⁵. El movimiento *ad interiora* se completa con el movimiento *ad superiora*³⁶; “... en estas condiciones, el alma, imagen de Dios, retorna a Dios, y el cuerpo, imagen del alma, retorna al alma. La imagen reproduce en su estructura misma la unidad divina de la cual participa”³⁷.

Ahora bien, en el término de este proceso, Dios aparece sobre todo como luz, como objeto de contemplación, pero no ya de discurso racional; aparece como inefable e innombrable. De ahí la conocida doctrina eriugeniana de que de Dios solamente puede hablarse translativamente o metafóricamente: *nihil de Deo proprie posse dici*. La teología negativa se completa así con la teología afirmativa, la cual a su vez, no puede expresar al Absoluto dentro de los límites que supone el pensamiento conceptual, y tiene, por lo tanto, que recurrir a la *similitudo* y, por ende, siempre inadecuadamente: desde la doctrina de la *teophania*, el mundo no es comprensible sino como *divina metaphora*³⁸. De hecho, si una expresión adecuada fuera posible acerca del Absoluto, ello implicaría la total autorrevelación de Dios en el mundo, concepción totalmente ajena a la trascendencia eriugeniana y que impide considerarle en modo alguno (*à la lettre*) como precursor del panteísmo.

34. “*Nam non solum nos ipsos non prohibemur, verum etiam iubemur quaerere dicente salomone: Nisi cognoveris tipsum, vade in vias gregum*”, *Periphyseon*, Lib. V, (PL 941 B). “*Quodsi intellectus aliquis se ipsum perfecte intelligit, profecto Deum intelligit, qui est intellectum omnium [...] quomodo dici poterit, se ipsum plane intelligere, dum non intelligit omnium intellectum, adeoque nec sui ipsius?*” (ibíd., C).

35. *Periphyseon*, Lib. II, p. 23 (PL 533 B); cfr. ibíd., p. 104, (PL 512 B).

36. Cfr. *Periphyseon*, Lib. IV (PL 855 B); ibíd., Lib. V (PL 970 D-971 A).

37. RICCATI, C., ‘*Processio*’ et ‘*explicatio*’. *La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*, Bibliópolis, Nápoles 1983, pp. 133-134.

38. *Periphyseon*, Lib. I, p. 62 (PL 453 B).

Conclusiones

Desde los apuntes anteriores, puede concluirse que, lejos del racionalismo, la fe cumple en Eriúgena un papel hermenéutico fundamental. En efecto, en lo que puede denominarse economía existencial, hace de la existencia humana un devenir hermenéutico, hace del hombre, en la expresión de *Fides et Ratio*³⁹, un buscador de la verdad. Es, en efecto, la fe la que introduce a la persona en la Escritura; pero ésta no se le presenta al pensar cristiano como un libro alternativo al mundo de la naturaleza. Antes bien, la Escritura supone un impulso para el acercamiento racional al mundo; o sea, no invita al hombre al abandono del mundo, sino que le descubre y manifiesta la propia inteligibilidad de lo creado. La escritura, como Palabra pronunciada por el Absoluto es, en definitiva, la inteligibilidad de la creatura; y debe, por tanto, ser ulteriormente explicada mediante el instrumento que el hombre posee: el lenguaje, que es expresión sensible del pensamiento, y en cuanto tal, siempre aproximativo –simbólico o metafórico⁴⁰– de lo que en sí mismo escapa a una exteriorización total merced a su entera trascendencia⁴¹.

A su vez, la razón filosófica aparece como una *rationabilis inquisitio veritatis*, cuyos límites se muestran en la negación con que, en última instancia, es expresada la absoluta infinitud divina; pero negación que no acaba en perplejidad, sino en contemplación de una verdad que –a la vez– traspasa y envuelve al ser humano. Es la aceptación de que, finalmente, *nullam categoriam in Deo cadere*⁴²; lo cual tiene como consecuencia última el señalar que el ser superesencial del Absoluto se presenta como estando más allá del ser finito: Dios es *per excellentiam nihilum, nihil per infinitatem*⁴³; el Absoluto se presenta al humano conocer como lo otro, *nullum eorum*⁴⁴, siendo a su vez el fundamento universal del ser del mundo. Tal es la respuesta eriugeniana a la dialéctica parmenídea⁴⁵.

En resumen, falta sin duda en Eriúgena una articulación cabal entre la fe y la razón, que, desde su concepción gnoseológica y antropoló-

39. Cfr. nn. 24 y 26.

40. *Periphyseon*, Lib. I, p. 196 (PL 512 B): “Deus per metaphoran amor dicitur”. *Ibid.*, 480 B: “De Deo omnia quae sunt non quidem sunt non quidem proprie ad modo quodam translationis [...]”.

41. Tal es la tesis de CANTÓN ALONSO, J. L., “Le rôle hermeneutique de la foi dans la pensée érigénienne”, en *Johannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutics*, op. cit., pp. 127-154.

42. *Periphyseon*, Lib. I, p. 208 (PL 518 B).

43. *Ibid.*, Lib. III, p. 166 (PL 634 B).

44. *Ibid.*, Lib. III, p. 180 (PL 686 D).

45. Esto es, la huida de la alternativa entre el ser y el no-ser.

gica⁴⁶, resuelve en una suerte de unidad que deja comprometido en ocasiones el estatuto propio de cada una. Se trata, no obstante, de un autor cuya virtualidad especulativa puede ofrecer claves importantes para un diálogo actual acerca de la relación entre la fe y la razón⁴⁷.

46. Cfr. OTTEN, W., *The anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, Brill, Nueva York - Colonia, 1991, esp. caps. 3 y 4.

47. Cfr. sobre la relación entre la filosofía y la teología en la primera época del pensamiento medieval, y especialmente en Eriúgena: MARTIN, F. X. - RICHMOND, J. A. (eds.), *From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O'Meara*, The Catholic University of America Press, Washington 1991; esp.: MADEC, C., "Theologia: note augustino-érigénienne", pp. 117-125.